第62卷 第3期 北京大学学报(哲学社会科学版) Vol.62, No.3
2025年5月 Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences) May 2025

现代正义论范式及其改进
——以罗尔斯、森、纽斯鲍姆为例

万 俊 人
(清华大学 哲学系, 北京 100084)

摘 要: 自20世纪70年代罗尔斯重建西方正义理论以来,正义便成为现代政治哲学和政治伦理的关注焦点并被持续主题化。罗尔斯以制度正义为核心重构的正义论、森对正义理论的替代性改进和纽斯鲍姆对正义理论的论域拓展,代表着现代正义理论的重建、更替、拓展三种最新范式。深入考察这三种范式及其演进逻辑,可以较为完整地呈现正义论的前沿进展和实践镜像,为我们更好地理解现代社会正义问题提供关键性社会政治—伦理诊断,进而为改进甚或更新更具普适规范性和实践解释力的正义理论提供最新的方法论启示和前沿性思想资源。

关键词: 正义; 罗尔斯; 森; 纽斯鲍姆; 正义论三种范式
中图分类号: B 82-0 **文献标识码**: A **文章编号**: 1000-5919(2025)03-0047-18

自古至今,公平正义始终是人类最质朴且最普遍的社会期待。数百年的现代社会实践似乎离这一社会期待依旧遥远,日益严重的非正义现实严重背离了人类正义理想,让人们深陷正义的迷茫。这大概是近半个多世纪以来,关于正义主题的哲学意识被不断唤醒且日趋强烈的根本缘故。

所谓正义,至少可以从政治、法律、伦理和道德等诸多实践规范性学科的视角予以界定,其最一般的政治哲学定义是指基于权利与义务之对等分配而实现的社会公平正义秩序/规范,以及社会公民自觉内化并承诺正义秩序或规范的公正美德。大凡哲言正义者,无非基于两种考量:其一可谓之上限目的论的正义理念论,即基于对人类良序社会的理想预期而论正义的理想目标及其达成,远者如古希腊哲学家柏拉图的《理想国》,近者如罗尔斯的《正义论》①。其二可谓之下限或底线道义论的正义实在论,即基于非正义现实批判而论社会正义的实际改进与规范实践,远者如古印度法理学中的“*niti*”(正义),近者如森的《正义的理念》和部分意义上纽斯鲍姆的《正义的前沿》。耐人寻味的是,几乎每一种正义理论的提出和凸显都与其所处时代及其非正义的现实直接相关,在诸多实践哲学话题中,公平正义即使不是唯一受其特定时空之社会反面镜像所直接驱动的,也肯定与其特定时空的反面现实有着最直接且最强之相关性,而且社会非正义状况愈严重,人们对正义的吁求便愈强烈。无论是出于上限目的论的正义理念论,还是基于下限或底线道义论的正义实在论,作为实践哲学的核心主题,正义从来都是伦理学家和政治哲学家们思想争锋的焦点,古今中外,概莫能外,只不过于今尤甚。

最近半个多世纪以来,正义主题的论争不仅牵动了几乎整个哲学伦理学等诸多人文社会科学,而且也深刻影响着现代人类生活世界。如何解析这一现象,不仅关乎如何把握最近半个多世纪的政治哲学和伦理学自身的学术演进,更关乎如何理解这一时期生活世界本身的社会意义和人类社会的未来前景。

收稿日期: 2024-12-20
作者简介: 万俊人,清华大学哲学系教授。

① 为何作“部分意义上”的限定,稍后论及罗尔斯正义理论时再作解释。可资佐证的是,罗尔斯的得意门人弗黎曼(Samuel Freeman)曾经称罗尔斯是一位“半完善论者”(a semi-perfectionalist)。Samuel Freeman, *Rawls*, “Introduction”, Londen and New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2007, p. 25。

问题是,究竟是什么原因促使正义成为我们时代的突出主题且持续凸显和延展? 仅仅是半个多世纪的时间,一种哲学理论或主题便展现如此快速蔓延且持续成为学界与社会共同关注的焦点,大概可与文艺复兴至启蒙运动的人道主义、18—19 世纪的英国功利主义学说、20 世纪前中期的世界社会主义思潮和 20 世纪中后期的"现象学—存在主义运动"相提并论。如果说,20 世纪中后期美国社会诸种矛盾的激化直接催生了罗尔斯的正义理论,并促使欧美哲学发生实践哲学的"关键性扭转(转向)"("a pivotal twist",哈贝马斯语),那么,驱动正义理论自身不断拓展——无论这一拓展被看作是不断改进的过程,还是内含某种或某些重大改变甚或更替的后果——的原因又是什么? 进而,人们有理由进一步追问:这一拓展过程给政治哲学和伦理学究竟带来了怎样的理论影响? 追踪这一理论进程对于当代中国现代化的实践哲学研究和改革开放实践又有何意义? 无疑需要我们给予足够的关注反思。鉴于罗尔斯、森、纽斯鲍姆在现代正义理论建构及其拓展中所处的关键地位,以及三者正义论之间存在着明显持续递嬗改进的理论逻辑,我将之概述为现代正义论的三种典型范式,并力图通过解析和评估这三种范式,揭示现代正义理论的主题意义及其嬗变逻辑,探究正处在中国式现代化关键阶段的社会正义秩序与公民正义美德这一重大时代课题,借助近半个世纪中国改革开放的经验教训,尝试建构一种较具解释力和普适性的正义之政治哲学或政治伦理学作好必要的学术预备。鹄的虽远,未尝怎知?!

一、制度正义重建:公平正义的社会普适道义原则

1971 年,罗尔斯《正义论》的出版被公认为是现代哲学界的一个标志性事件,它扭转了 20 世纪西方(尤其英美)哲学长时段沉浸于理论分析而疏于实践哲学的基本趋势,正义问题成为时代的哲学主题,创造了几乎整个哲学社会科学界的"罗尔斯产业"(Rawls' industry)①之学术景观。罗尔斯正义论的鼎兴并非偶然,其个人经历及其自觉的时代反思促使他最终聚焦并洞开现代社会正义的问题症结:制度性非正义及其校正。罗尔斯本人参加太平洋战争的切身经历和他对于第二次世界大战后欧美社会的观察分析,使他敏锐地意识到其所处时代最具危机和挑战意味的社会病症②:诸如,为何人类历史上最为惨烈的两次世界大战都首先在"自由民主国家"之间爆发? 为何以自由民主著称于世的美国直到 20 世纪 60 年代末还爆发以黑人为主流的少数族裔"民权运动"(civil rights movements)? 为何在 20 世纪 60—70 年代的自由民主国家,青年一代不仅没有因为社会经济的增长繁荣而感受生活的快乐,反而会成为"垮掉的一代"(a broken generation)? 凡此种种,在罗尔斯的哲学思考中渐渐汇聚成社会伦理暨政治哲学的严肃课题:即使在一个政治民主、经济繁荣的现代国家,若缺乏基本的社会公平正义,再多的财富和收入都无法消除社会冲突,也无法建立"一个良序社会"(a well—ordered society),更甭说维持其长治久安了。现代自由民主社会最为缺乏的不是社会财富的生产和效用的"充量化"(maximization),而是基于社会公平正义的普遍道义规范,作为普遍社会道义规范基础的基本制度架构,以及,由此所构成并长久维持的"社会稳定性"(social stability)。换言之,在罗尔斯看来,现代社会的"首要美德"或最高成就不是任何形式的社会总体化功效及其最大化增长,而是如何基于公平正义的原则分配或分享社会的"基本善品",也就是社会基本自由、平等、权利、义务、财富和收入、自尊等的公平分享或分担,以及最为重要的是,确保自由民主社会长治久安的正义制度。

通过反省近代以来长期支配西方实践哲学传统的社会契约论和功利主义学说,罗尔斯断定,它们已

① 所谓"罗尔斯产业"是指罗尔斯《一种正义论》(*A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. Harvard University Press 1971)出版后引发的相关研究的火热景象。据统计,该书出版后数十年里,每年发表的有关罗尔斯及其正义论的学术论文高达数千篇、专著数百部,一时间风光无二,此情此景为第二次世界大战后仅见。

② Cf. Samuel Freeman, *Rawls*, "Introduction", especially the second section, "Motivations Underlying Rawls's Lifework", London and New York, Routledge Taylor & Francis Group, 2007, pp. 8—12.

无法满足现代自由民主国家对于正义秩序和公平制度的内在需求。传统的社会契约论已失去其令人信服的理论力量,而无论功利最大化到何种程度,单纯总体功利(价值) 目的及其实现都因无法解决社会分配不公而难以建构现代社会持久稳定的正义秩序。任何良序社会的根基只能诉诸基于社会公平正义的普遍道义原则,而非功利或效用的最大化原则。社会契约论有助于现代民主国家在文化多元条件下达成普遍正义的原则共识,因为社会契约精神——亦即自由平等的协商精神——更适宜于社会公平正义原则的规范要求。然而,在罗尔斯看来,近代社会契约理论——无论是霍布斯、洛克式的,还是卢梭式的,甚或是康德式的——都不足以充分证成现代民主国家所需要的制度正义。它们或因过于消极而难以充分阐明作为一种积极的社会组织化成果的"社会合作体系"之国家理念,仿佛缔结社会契约或建立国家只不过是人类为了克制自身本性的"根本恶"——即自私本性——以摆脱恶劣的自然状态而不得不做出的被动选择;或因过于倚赖于传统自然法观念而缺少新理论的充分证明,使得原有的社会契约无法为任何普适的现代社会道义原则提供充分必要的理论论证,因之必须给予理论重铸和改进,使其获得充分的理论合理性和普遍有效性,成为足以证成"作为公平的正义"(justice as fairness) 这一核心正义观的合理有效方式。①于是,罗尔斯首要的哲学工作便是改进近代西方社会契约论,以建构其"高度康德式的"②新社会契约论。

与传统社会契约论不同,新社会契约论不再从某种基于"趋利避害"之人性本恶假设的"自然状态"出发,而是基于一种信息预制过滤,也就是罗尔斯所谓的"原初状态"(an original position) 下的正义原则认同。在"原初状态"中,参与社会契约的每一个人都被遮蔽于"无知之幕"(the veil of ignorance) 背后,不仅相互"无知"彼此的实际差别,而且"互无利益关涉"(mutual disinterested) ,毫不介意诸如起点差异可能带来的契约预知困境或结果偏颇,仅仅依据参与各方对公平正义这一核心理念的广泛认同,达成并承诺正义之基本原则体系。罗尔斯的论证逻辑次序是: 首先确认并确信无人反对"作为公平的正义"这一核心理念; 其次就基本正义原则系统达成基本共识,以便为建构"一个良序社会"奠定正义的制度基础或"社会基本结构"(basic social structure) ; 最后是如何践行正义基本原则规范的规导问题和实践操作(策略步骤) 问题。

罗尔斯《正义论》的中心主题便是,基于"作为公平的正义"之核心理念,证成社会制度之正义安排所依据的两个正义原则。该原则系统的"最初表述"是: "第一原则: 每个人对与其他人所拥有的最广泛之平等的基本自由体系相容的类似自由体系都应有一种平等的权利。第二原则: 社会和经济的不平等应这样安排,使它们(1) 被合理地期望适合于每一个人的利益; 并且(2) 依系于地位和职务向所有人开放。"③经过反复讨论和充分论证,正义原则系统的"最后陈述"变为: "第一原则: 每个人对与所有人所拥有的最广泛之平等的基本自由体系相容的类似自由体系都有一种平等的权利。第二原则: 社会和经济的不平等应这样安排,俾使它们(1) 在与正义的储存原则一致的情况下,适合于最少数最少受惠者的最大利益; 并且(2) 依系于机会公平平等条件下的职务和地位对所有人开放。"④

正义原则的"最初表述"堪称西方自由主义传统观念体系的精确复述: 第一原则表达自由与平等; 第二原则表达普遍的自由平等和机会均等; 其"最后陈述"则在保留普遍自由平等和机会均等之外,给正义第二原则新增了一项特别内容: 即优先考虑社会最少数最弱者最受益的制度安排。正义第一原则

---

① 详见约翰·罗尔斯《正义论》,何怀宏、何包钢、廖申白译,北京: 中国社会科学出版社 2009 年,"初版序言"和"修订版序言"。

② 约翰·罗尔斯《正义论》,第 2 页。

③ 约翰·罗尔斯: 《正义论》,第 47 页。译文略有改动,参见该书英文版: John Rawls, *A History of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1971, p. 53. 以下如有必要,特别注明参见书英文版的相应页码。

④ 约翰·罗尔斯: 《正义论》,第 237 页。英文版,第 266 页。

是针对“每个人”的最广泛平等自由原则,属于根本的“宪法权利”(constitutional rights),是自由主义基本信条的最新表述。正义第二原则分为两部分:其(1)为“差异原则”,即在符合代际正义之“正义储存”原则的前提下,社会基本制度的安排应以最有利于处于社会最不利地位的最少数弱者为优先考量,也就是对社会弱者的制度倾斜,是人为设计的“制度偏好”;其(2)可以简述为机会均等开放,即所有社会公共机会对所有人平等开放。第二原则由两部分共同构成,后半部分可以看作是对机会均等主张的确切表述,而前半部分则是罗尔斯正义原则的新增,也是其正义论中最具独创性和影响力的亮点,集中体现了“作为公平的正义”这一核心理念的普遍平等主义价值取向。然而,恰恰是在这一点上,罗尔斯的正义论在赢得广泛理论赞誉和社会实践影响的同时,也引发了最多的理论争议,构成其最大理论压力:一方面,在第二原则内部,差异原则的制度偏好与机会均等的制度安排本身存在内在张力,不仅是在直觉的意义上,而且在具体的制度安排上,人们难以同时兼顾既确保机会均等又做到最有利于最少数社会弱者的最大利益之倾斜式制度安排,因为任何制度安排的倾斜都意味着机会开放供给本身的不均等。另一方面,就整个正义原则系统而言,差异原则与正义第一原则即普遍平等的自由原则也相互冲突,因为正义第一原则并未给差异原则所要求的制度偏好留下任何特殊余地或可以证成的“充足理由”(good reason[s]),既然普遍平等,便无特殊关照。

罗尔斯当然不会看不到这些理论悖论。为此,他花费了巨大的精力来消除人们的质疑。罗尔斯首先申言,基于正义原则主导的制度安排所遵循的是普遍理性主义的社会道义论而非功利主义所坚持的价值目的论,因此它必须突破后者不可普遍化的局限,将社会正义制度的基点从高限“最大化”(maximization)降低为“底线最大化(普适化)”(mini—maximization),即一种兜底式的或惠顾尽可能多数人的普遍正义的制度安排,这是“差异原则”的宗旨所在。因为无论是在理论上还是在实践中,社会效用总量的最大化都不一定确保社会最大多数人都能得到公平的份额,更甭说因各种主客观原因可能造成的极少数社会弱者被边缘化,甚至被遗忘。其次,罗尔斯明确开出了一份社会“基本善(品)清单”(the list of primary goods),包括确保每一个社会个体过上“体面生活”所不可缺少的平等自由(权利)、基本收入和财富、人格尊严等。罗尔斯认为,任何“基本善(品)”的差别化分配,尤其是财富和收入的差别化分配,只有在其同时有利于改善社会弱者的前提下才具有普遍公平正义的道义性。否则,即便该分配合理合法,也未必正当合义。当然,“基本善(品)清单”的开列本身也表明,制度分配对极少数社会弱者的“惠顾”也并非毫无限度,它仅限于“基本善(品)清单”之内的制度分配。同时,为了回应激进自由主义和保守主义对“差异原则”的诘难,罗尔斯通过其“词典式次序”的自我辩护,证明其正义原则并未违背自由主义的基本信条。诺齐克等较为激进的自由主义思想家认为,罗尔斯的“差异原则”明显违反了个人自由权利神圣不可侵犯这一自由主义根本信条,且无法在不违背此一信条的情况下证成差异原则及其实践的正当合理性,若无“校正正义”(justice of correcting)“转移正义”(justice of transferring)的限制,任何通过制度安排所实施的权利转让(重新分配)都不正义。对此,罗尔斯反复申明,尽管“差异原则”表达了对惠顾少数处于最不利地位者的制度关照,但就整个正义原则体系而论,第一原则优先于第二原则,在第二原则的两部分之间,机会均等原则又优先于差异原则,最重要的是,正义原则体系内的这种优先性次序一如词典中诸词条的排序一样不可更改,否则,该辞典便无法使用。同样,正义的两个基本原则及其第二原则两个部分之间,也具有不可更改的次序规定。可问题是,如若这样,“差异原则”所诉求的惠顾少数弱者的制度偏好诉求又如何可能?

如果说,光复现代实践哲学堪称罗尔斯正义论的最大贡献,那么,通过更新社会契约论而建构的普遍理性主义社会道义论,以及由此提出并证成的“差异原则”,当是其正义论本身最大的政治伦理贡献了。毕竟,差异原则所体现的社会底层关怀乃是近代以来欧美自由社会长期存在的社会难题,更符合第二次世界大战后欧美社会对福利资本主义的普遍期许。然而,时过境迁,罗尔斯正义论本身所显露出来的理论不足似乎同其学术理论贡献一样令人瞩目,其所造成的理论困惑和实践困难亦难以为其理论自

身所消解。最主要的问题包括但不限于: (1) 一种基于信息约束甚或"信息茧房"式预设的新社会契约论是否比传统社会契约论更具解释力和说服力? 即便如此,又是否合理? 无论如何,人为地设置"原初状态"下的"信息约束"与自由民主的政治原则相抵牾。(2) 仅仅通过某种基于"差异原则"而设置的制度安排是否能够真正实现社会的普遍正义? 即令部分为真,比如说,凭借制度安排或"政府二次分配"(历以宁语) ,使得少数社会弱者可凭相对稳定的制度"特供",获得社会制度资源或公共善品的优惠,从而使其生活获得某些改善。然而,这样的社会改进是否可持续? "差异原则"本身是否正义? 如何才能不忤逆公平正义的"自由平等"要求? 因为中外许多经验教训都表明,即便是制度偏好式照顾或"制度扶贫",也很容易停留于我们所说的"治标"层次,难以达到"治本"目标。而且,制度倾斜不仅存在合法正当的法律依据和政治正当性辩护问题,而且还存在诸如在多大程度上以何种恰当方式来实施制度倾斜? 如何确认哪些社会成员属于"处在社会最不利地位者"等复杂议题,其中牵涉甚多,很难单纯凭借制度调整的齐一化方式就能解决之。很明显,因天灾人祸、生理缺陷或外在自然环境等不可控因素所导致的贫穷,同好吃懒做、投机失败、因"黄、赌、毒"等不良嗜好而"自作孽"式的贫穷肯定不可同等对待。与此类似,凭借某种阶段性制度安排而获得的资源优惠或制度便利,同最终依靠自身主体能力增强和自主奋斗而获得的自我改善也不能相提并论。易言之,弱者之为弱者不单是一个结果判断问题,还有其自身的主客观原因的分析解决问题。改善弱者生活状态乃至其命运也不只是改善外部资源供给的问题,还有且更重要的是改善其自身生存能力和生活方式的问题。若简单从事,所谓制度正义就只具有罗尔斯本人所担心的"权宜之计"(*modus vivendi*) 的意义,甚至会导致某些额外的衍生性非正义后果。(3) 罗尔斯公开申言,其正义论不仅适用于"自由民主的"资本主义国家,而且可以适用于"社会主义国家",① 可他晚年出版的《万民法》一书却将不同的国家划分为五种类型,并坚持认为,"差异原则"只适合于"自由民主国家"而不适合其他"非自由民主国家",②这一明显缺乏融贯性的理论立场得不到国际语境的支持,更何况该立场同其正义论所主张的普遍道义论立场能否相互契合,更是一个大问题。历史地看,这些问题既是罗尔斯正义论本身的问题,又是罗尔斯留给当代政治哲学的待解难题。

二、可行能力进路: 社会契约论与社会选择理论比较

赞赏或批评罗尔斯正义论的现代哲学家和思想家甚多,但能直接对之做出关键性甚或替代性改进的当属其哈佛哲学系同事和朋友阿玛蒂亚·森。凭借对罗尔斯正义论的多学科透视分析,森在综合其多年有关罗尔斯《正义论》探讨和正义问题研究的基础上,于 2009 年发表其正义研究的总结性成果《正义的理念》(The Idea of Justice) 专著,全面清算并改进了罗尔斯的正义论,堪称罗尔斯《正义论》之后又一部现代正义论经典。在当代哲学乃至整个人文社会科学界,森大概是最懂罗尔斯的学术知己和思想大家之一,也是能以独特的理论批评和创造性改进,来表达其学术敬意并证明其与罗尔斯之间崇高学术友谊的真诚道友。森对罗尔斯的敬仰如此真诚,在《正义的理念》一书的扉页上,他特别题词"为了纪念约翰·罗尔斯",并在该书第二章"罗尔斯及其超越"的结语中满含深情地写道: "……我们不能让罗尔斯的正义思考模式陷入一种理智'停滞'。我们必须从罗尔斯那里获得的丰富思想中吸取有益的养分,然后继续前行,而不是'休假'。我们需要'正义'(*justitia*) ,而非'休假'(*justitium*) 。"③

沿着罗尔斯重开的正义论道路继续前行,表明了森的学术志向和理论确信: 罗尔斯的正义探究必须坚持,因为今天的我们和我们的时代对正义的理智思考不仅必要,而且更为急迫。同时他也清醒地意识

---

① 参见约翰·罗尔斯:《正义论》,第 215—216 页,英文版,第 241—242 页。

② John Rawls, *The Law of Peoples*, *with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1999, p. 4.

③ Amartya Sen, *The Idea of Justice*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press 2009, p. 74.

到,罗尔斯的正义论模式并非正义探究的终点,而是新的开始。罗尔斯的社会契约论进路只是现代诸种可行进路之一种,而且很可能还不是最具理论说服力和现实解释力的。在《正义的理念》一书"前言",森指出,启蒙运动孕育了多种现代政治哲学的探究路数,那些具有引领力的政治哲学家们对正义问题发出了不同的声音。最具影响且持久有力的探究进路有两种:一种聚精会神于探明"完美正义的社会安排",将"正义制度"(just institutions)视为正义探究的头等大事,因而以不同的方式编织"一种假设的'社会契约'",从17世纪的霍布斯、洛克,中经卢梭、康德,直到当代罗尔斯莫不如此,该进路一直占据着现代西方正义理论的主流地位。另一种与之颉颃的进路则更关注人的实际生活状态和社会行为选择,并对之作出比较分析,更关注实际存在的社会非正义现实及其可能的改变方式,包括社会改进和社会革命,而不只是停留于对理想正义的社会构想,从18世纪的亚当·斯密、稍后的孔多塞、边沁、密尔(旧译"穆勒")、马克思,到20世纪中叶"社会选择理论"的经济学先导阿罗(Kenneth Arrow)等人均是如此。自然,作为亚当·斯密的当代继承者,森开诚布公地把自己归列于这一进路上的忠实同路人。①

基于对社会选择理论优于社会契约论的理论确信,森首先将批评的矛头指向罗尔斯正义论的前提预设,认为罗尔斯所信奉的社会契约论进路并不合理,即使经过罗尔斯"擢升"后的新社会契约论,也未能达到更高合理性,犯了"先验制度主义"(transcendental institutionalism)的错误。罗尔斯假设,出于建构"良序社会"的目的,人们需要首先就正义的基本原则达成一致,这就需要他们首先超脱各种人际或群际差异,包括人生起点、生活境遇、个人主体条件,以便超越因诸种差异而产生的意见纷争,仿佛每一个参与社会契约的人都预先自觉罩上一层"无知之幕",以此形成各社会成员得以开始的齐一化"原初状态"。从"同一起跑线"出发,大家才有可能对基于"作为公平的正义"这一核心理念所形成的正义原则体系达成共识——即:无论如何,一种能够体现公平正义的社会总是值得人类社会期待的,进而人们按照正义的基本原则体系来建构"良序社会"所必需的正义制度体系,这正是罗尔斯把正义珍视为社会制度之"第一美德"(the first virtue)②的根本原因。然而,在森看来,这种前提假设既缺乏充足的逻辑理由,也没有任何现实可能。即使为了缔结公平正义的社会,也没有任何理由预先假定所有参与缔结契约的人都必须从"同一起跑线"出发,甚至为了"平整"(海德格尔术语)所有参与者的实际差别而强行给所有人罩上"无知之幕"。寻求结果的一致不是预设起点齐一的正当理由,更非充足理由。恰恰相反,任何社会契约的达成都是在厘清差异、相互妥协的前提下实现的,即所谓异中求同,同中存异。无差别的契约不是真正的契约,而是静止的无过程的想象性社会认同。现实生活中,既不可能强行制造"无知之幕",也不存在一种无差别、"无利益关涉"的所谓"原初状态"。任何强制性加罩"无知之幕"的做法都是一种武断的"信息限制",以此造成的"原初状态"无异于"信息茧房",这显然不是"自由民主的国家"该有的选择。

可见,社会契约论并不是证成现代正义制度和正义原则体系的最佳方式,远不如社会选择理论更适合切入和解释现代正义问题。森指出:"一种正义理论必须针对实际可行的选择而论,而不只是让我们

---

① Amartya Sen, *The Idea of Justice*, pp. xv—xvii. 值得商榷的是,在关注非正义社会现实和正义行动的意义上说,森把马克思归于正义之社会选择理论进路一脉确乎有其道理。但在关注社会制度正义或正义之社会理想的意义上说,马克思的正义论也许更接近于罗尔斯式的正义理念论或正义理想主义,只不过与西方多数现代政治哲学家不同,与其说马克思相信诸如科学社会主义的社会正义制度理想,毋宁说他更相信只有通过改变和消除一切形式的经济私有制度之社会政治革命,才能真正实现社会正义理想,其理论立场是一种革命行动主义。

② 罗尔斯在《正义论》一书开宗明义地写道:"正义是社会制度的第一美德,正如真理是思想的第一美德一样。"中译本,第3页。中译本最初将"virtue"译为"价值",后改译为"德性",但依据该词的拉丁文词源和英文的实际含义,译成"美德"确乎更切原义:"美德"的真实含义是"卓越的成就"或"完美的成就"。罗尔斯的本意是,社会制度改善的最高成就在于其公平正义的制度安排,一如人类思想的最高成就在于其把握真理。

总沉溺于一种想象的、不可信的、无比壮美的世界而无法自拔。”①任何合理可行的正义理论首先必须是从社会实际出发,针对现实生活中的非正义事实做出真实可行的理论反应,而非基于正义理想的美好想象,预定某种完型原则。罗尔斯显然落入了“高限”理想目的论的窠臼,无法避免地重复其理论前辈(如,康德)所遭遇的“先验制度主义”困境:它预设我们可以对个体行为和社会行为预先做出完全充分的评估,并借此预先制定一套完美的正义评价标准。可事实恰好相反,人类从来都是因为面临非正义的社会现实且无法回避,才开始思考和探寻社会正义制度和正义原则的。因此森断定,先验制度主义的“完全评估”之难正是社会行为选择理论的现实比较优势所在。②“社会选择理论”(social choice theory)最早诞生于 18 世纪法国大革命时期,产生于人们对卢梭抱怨的人类不平等社会现实做出激进反应的“革命时刻”,它首先由巴黎著名数学家波达(Jean—Charles de Borda)和社会学家孔多塞(Marquis Condorcet)发明,也正是“通过他们对一群不同个人的个体评价之集合性学科调查”,社会选择理论才得以提出。③社会正义及其实现的确同社会制度及其与个体行为模式的相互依赖性作用有关,但人类社会的制度选择具有某种“依势而定的本性”(contingent nature),④人们无法穷尽对各种差异性个体行为的评估检测,却可以从实际存在的社会非正义现实中发现问题,在多种比较分析后做出切实可信的相对客观的比较评估,以此作为探寻建构社会正义的合理起点。森的结论是“一种先验的进路本身无法讨论增进正义、无法为了更公正的社会而比较诸种替代性选择议案,它有的只是从一种先验进路跳跃到一个完美世界的乌托邦式议案。”⑤与之相对,社会选择理论从各种现实具体的非正义问题——诸如,饥饿、贫穷、文盲、酷刑、种族不平等、妇女屈从、任意监禁、医疗保健政策中的排斥性不公等问题——及其解决入手,寻找并分析造成这些实际非正义后果的各种原因,选择并比较各种实际可能或可行的解决方案。这使得社会选择理论从一开始就具有新旧社会契约论都缺少的理论合理性和实际应用优势。

森当然理解罗尔斯优先考量正义制度的理论初衷:现代社会日趋开放的公共性使得社会制度(规范体系)具有越来越重要的基础地位,社会的公共化程度愈高,其对于公共规范体系及其普遍效应的依赖性也随之升高。然而森敏锐地发现,现代政治哲学家们也会因此容易迷恋某种“制度性原教旨主义观点”(institutionally fundamentalist view),不仅把社会正义的诉求简单寄托于制度正义或正义制度的“路径依赖”,而且把正义制度本身当成了全部正义实践的实际明证。事实上,制度正义仅仅是人类实现社会正义的外部条件,尽管正义的制度条件极为根本,甚至具有前提性和基础性地位,也不能因此将制度正义与社会正义的实现混为一谈。要真正实现社会正义,还必须将制度正义的规范约束落实到社会实践之中,转化为所有社会成员的正义行动。易言之,“我们必须寻求的是增进正义的制度,而不是把制度本身当作正义的表现,后者可能反映了一种制度性的原教旨主义观点”。⑥

如果说选择从社会契约论的进路切入正义主题是罗尔斯正义论的前提误置,那么这一前提误置既是误导其落入“先验制度主义”窠臼的理论前因,也导致其正义原则推导失误的理论后果。前提预制的问题蕴含后续推导和结论也出问题。实际上,罗尔斯基于其改进后的社会契约论所推导出来的正义原则,甚至是其推导过程本身都说明了这一点。森将罗尔斯正义原则及其推导问题概括为六个方面:“(1)由于[罗尔斯]只集中关注一个完美正义社会的认同,因而忽略了对有关正义之比较性问题的严肃

① Amartya Sen, *The Idea of Justice*, p. 106.
② Amartya Sen, *The Idea of Justice*, p. 105.
③ Amartya Sen, *The Idea of Justice*, p. 91.
④ Amartya Sen, *The Idea of Justice*, p. 77.
⑤ Amartya Sen, *The Idea of Justice*, P. 96.
⑥ Amartya Sen, *The Idea of Justice*, p. 82.让我感到意外的是,在批评“选择以制度为中心的”“制度主义的原教旨主义”政治哲学家时,森并未点出罗尔斯的名字,而是拿罗尔斯的忠实拥趸高蒂尔、德沃金等人开刀。Amartya Sen, *The Idea of Justice*, p.83, p.264, and so on。

回应。(2)[罗尔斯]按照只关注‘正义制度’的正义原则来制定正义的要求,却忽略了更广阔的社会现实视野。(3)忽略了一国行动和选择可能对他国人民造成的负面影响,没有任何必要的制度安排以倾听那些受到影响的他国人民的声音。(4)没有任何矫正狭隘地域性价值的系统程序,而任何社会一旦与世界脱钩,都极容易受到这些狭隘地域性价值的影响。(5)排除了这样一种可能性:即便是在原初状态下,由于不同个人理性选择的政治规范和政治价值(而不是由于他们在所属利益上的)差异多样,他们也会继续采取某些殊为不同的原则作为合适的正义原则,甚至是在经过大量公共讨论之后还会如此。还有(6)没有给这样一种可能性留下任何余地:尽管存在假设的社会契约,有些人也不会总是‘合乎理性地’行动,而这可能会影响到所有社会安排的适当性(当然也包括制度选择),通过强行使用一概而论的假设:即所有人都会遵从一种特殊的‘合乎理性的’行为规范,[罗尔斯]把这一问题完全简单化了。”①

这六个方面的质疑不单关乎正义原则的推导,更关乎罗尔斯正义论的“狭隘地域主义”问题。在森看来,罗尔斯的正义论完全忽视了国际语境因而只具有“一国”或“某一社会”的内部适用性。坦诚地说,森对罗尔斯正义论的这些质疑看似温和,实则是颠覆性的,至少动摇了罗尔斯正义论的理论基础,揭橥了罗尔斯正义论的狭隘地域主义局限。这促使森进一步质疑罗尔斯著名的“基本善(品)清单”和罗尔斯晚年对“万民法”所做的最后也是最不成功的探究,并提出了自己的替代性方案。可见,对于罗尔斯的正义论来说,森的正义论更多的是批判性甚至革命性的,因而也是替代性的。正是通过深刻反省和批判罗尔斯的正义论,森才得以确立自己独特的“正义理念”,这便是他基于“可行能力进路”的正义论。与罗尔斯基于社会契约论所证成的制度正义论相对,森的正义论以个人可行能力为中心。“可行能力进路”(capability approach)是森的正义论的核心概念,其基本含义是指个人的“可行能力发挥”(capability functioning),“是个人做他或者她有理由珍视之事的能力”,②具体包含个人实际可行的能力和该能力实际发挥的作用两个层面。早在1980年,森首次在其以“为了何种平等?”(Equality for what?)为题的“坦纳人类价值讲座”(Tanner Lecture on Human Value)中,提出“可行能力”概念,并在随后发表的著述中不断充实延展,以致后来成为森的政治经济学、伦理学和政治哲学中融会贯通的关键概念和基本方法。③实际上,这一概念的提出首先是针对罗尔斯的“基本善(品)清单”的。以清单形式开列社会公共分配的基本善品是罗尔斯的一大发明,对现代实践哲学和诸多人文社会科学影响极大,甚至也影响到现代政府管理和公共政策操作。然而在森看来,与其开列一份“基本善(品)清单”,不如开出一份“基本可行能力清单”来得更为真实,更具实际可操作性。因为,公益善物的清单一如宴会餐桌上的食品清单,但对于社会大众来说,比宴会餐桌上诱人的食品清单更为实在的,是获得参加宴会的资格和食用餐桌上美味佳肴的能力,正如人们常说的那样,比机会均等的制度允诺更为实在的是人们获取并实现机会的能力。

森并不完全认可罗尔斯“清单”的内容设定,尤其质疑将“财富和收入”列入“基本善(品)清单”的正当合理性。在森看来,罗尔斯的这份“基本善(品)清单”中,有些是根本政治制度(国家宪法)所确定的公民之基本权利,如,个人的平等自由(权利)、人格尊严、机会均等;有些则是人们社会行为的结果,如,财富和收入;不分青红皂白地将它们一概而论是不合适的。把个人正当合法获得的财富和收入列入制度分配的基本善(品)清单是否充分正当仍有争议,比如,通过国家税收制度,尤其是高额累进税制来实施国民收入和财富的调节,就存在税收征收的范围、额度、方式等诸多争议。再者,公共机会的分配实际只具有前提形式意义,不具备实质性正义价值,如前所述,比机会均等更重要的是人们获取并实现均

① Amartya Sen, *The Idea of Justice*, p. 90.

② Amartya Sen, *The Idea of Justice*, P. 231.

③ Amartya Sen, *The Idea of Justice*,. esp. the footnote.

等机会的能力。只要我们稍微观察一下人才市场的“公开招聘”情形就会发现,面对有限开放的职位,为什么有些人能够获取并有效实现机会,而另一些人却无法获取,甚至从一开始起就丧失获取机会的资质? 事实上,机会对所有人公平开放是一回事,能否获取并实现公平开放的机会则是另一回事,前者仅具有形式的意义,唯后者才具有实质性意义,两者不可混为一谈。

森承认,任何一种政治哲学或伦理学都需要一种“信息焦点”(an informational focus) 或前提预制,因此开列某种清单确乎必要。但对于关乎正义的政治哲学或伦理学来说,首要的工作不是从某种理想前提或终极结果出发来展开分析推导,因为选择从“社会实现的视角”(the perspective of social realizations) 出发,远比从“最终积累性结果”(the perspective of accumulating results) 的视角出发更为优越可靠。实际上,人类社会的正义追寻总是从减少或消除现实生活中的非正义和反正义现象开始的。这种“社会实现的视角”所必需的,首先是对非正义现实的比较评估,是改变这些非正义现状的具体行动,以及,更为重要的是人们实施这种社会改变的行动能力。①个人的可行能力直接关乎其自由(权利) 及其实现之充分性程度,增强和改善个人的可行能力,意味着实现、增强或扩大个人的自由权利,这远比增加机会、财富和收入等社会资源更为根本,也更具社会正义的实践价值。罗尔斯一方面强调平等自由在两个正义原则中的优先排序,另一方面却又强调诸如机会、财富和收入这类社会资源的制度性再分配,实际上这两个方面不仅无法同时兼顾,而且极可能顾此失彼、“两头不讨好”。导致这种两难困境的原因至少有二: 一是自由主义本身固有的自由与平等之间的张力; 二是本文前所述的罗尔斯两个正义原则本身、它们之间,甚至正义第二原则的两个部分之间都存在难以消解的紧张。就前一方面而言,自由与平等二者所强调的价值取向并不能自然契合。自由所表达的是个人作为行动主体的权利自主与责任自律,而平等所表达的是不同权利主体之间的人格平等与平等相待; 自由更强调个人主体的权利及其自主实现,而平等则更强调主体间平等相待的义务; 两者之间相互制约。在资源有限的既定情形下,不同主体之间的自由权利及其实现,必定构成某种形式——或多或少、直接或间接——的竞争关系,既不可能是“利益无涉的”(disinterested) ,也不可能自然形成所谓“双赢”(win—win) 或者同时兼顾、同等满足的理想局面。森认为,造成罗尔斯正义论的诸多难题的原因,除了社会契约论进路的局限、先验制度主义的前提误置、正义原则推导的六大疑问和“基本善(品) 清单”的错开等原因之外,还由于其福利主义的社会偏好和地域主义的视域局限。“差异原则”的立意在于对社会少数弱者的制度援助,这诚然有利于彰显罗尔斯普遍道义论的政治伦理立场。然则,当罗尔斯将“财富和收入”列入其“基本善(品) 清单”并强调基于财富和收入之重新分配的重要性时,人们难免对其制度分配或再分配的社会正义性产生警觉和怀疑,因为任何对财富和收入的制度性调节都可能面临一个难题: 它不单关乎罗尔斯所说的基于代际正义考量的“储存正义”,更关乎同代人之间的“转移正义”和“校正正义”,也就是诺齐克反复追问罗尔斯的那个难以回答的问题: 以何种方式且在何种程度上对人们的财富和收入进行制度调节才是正当合法的?②正义社会并不必然等同于福利社会。

对于罗尔斯正义论的狭隘地域主义,大概是森最感不满的地方。罗尔斯反复申明其正义论仅限于“自由民主社会或民族”(liberal democracy societies or peoples) ,而对于其他“非自由非民主的社会或民族”(non—liberal and non—democracy states or peoples) 则存而不论。这一学术立场受到包括他门下弟子(比如,Thomas Pogge) 在内的许多学者的质疑。③这促使晚年的罗尔斯有些仓促地写出《万民法》(The Law of Peoples, 1999) 一书,然而却并未改变其基本立场。在这部小册子中,罗尔斯似乎做出了些微让

① Amartya Sen, *The Idea of Justice*, p. 219.

② Robert Nozick, *Anarchy*, *State and Utopia*, esp. Part II, New York, Basic Books, Inc., Publishers, 1974.

③ Thomas W. Pogge, *Realizing Rawls*, esp. Part II, chapter 4, and part III, Chaper 5—6. Ithaca and Londen , Cornell University Press 1989.

步,将其正义原则的推导从“自由民主社会”扩及“体面的协商等级制社会”(decent consultation hierarchy society) ,但仍不乐意谈论其他“非自由非民主的社会”。更有甚者,他甚至把世界上所有的社会或民族划分为五种类型——即: 自由民主社会、体面的协商等级制社会、法外国家(outlaw states) 、身负诸种不利条件之重负的社会(societies burdened by unfavorable conditions) 和仁慈的专制主义社会(societies that are benevolent absolutisms) ,①他不仅坚持认为差异原则不适合于“非自由非民主的社会”,而且主张当“法外国家”对“自由民主社会”构成直接威胁时,后者甚至可以采取“先发制人”的行动打击“法外国家”,以消除任何可能危及自由民主社会的危险境况。森认为,罗尔斯正义论的这种域外限制导致他无法达成其所标榜的普遍道义论目标,也不合乎自由主义的开放平等理想。森明确指出,民主并不仅仅是属于“西方的理智遗产”(Western intellectual inheritance) ,②也是人类自古有之的国家治理经验或政治方式。我们不能把民主简单地等同于“选举+投票”,民主的本义是基于罗尔斯本人所说 的“公共理性”的协商治理方式。③因此,任何声称普遍合理的正义理论都不应该只限定于所谓“自由民主国家”区域,而应当放眼全球,寻求一种真正普适的全球正义。

依森之见,全球正义应该基于普遍人权理念而非“差异原则”。他写道 “人权真的是关乎应该做什么的强烈的伦理宣言。”④它至少直接引发两个问题: 其一,人权的内容和可行性; 其二,包含在人权宣言中的伦理主张的可行性。⑤这是罗尔斯的正义论未能给予充分关注因而陷于地域主义的重要原因,也是基于可行能力进路的正义理论彰显其强大解释力的主要优势所在。事实上,由于森长期对印度等南亚国家和非洲地区广泛存在的饥荒、贫穷展开独到深入的政治经济学研究,并借助其受命承担的联合国相关项目的研究咨询,积累了丰富的有关国际人权之实际状况的研究经验,直接见证了这些个案研究所呈现的非正义现实,因而获得了比罗尔斯更为开阔的全球视野。

与西方许多人权理论家不同,森既不认同将人权观念抽象化、甚或原则律法化的抽象律法主义方式,也不认同贬低人权观念或将之任意意识形态化的文化特殊主义方式。他幽默地写道 “如果说,边沁把权利(rights) 视为‘法律的孩子’,那么哈特实际上把人权(human rights) 当作了法律的父母: 他们驱动具体的立法。”⑥真实的情形是,人权既不属于有待父母监护的“孩子”,也不属于拥有孩子监护特权的“父母”,而是属于作为父亲、母亲和孩子的每一个真实的个人。人权的本质即每一个人的自由权利及其实现,而作为全球正义之伦理主张的人权应当具有“全球律令”(global imperatives) 的意义。⑦在《正义的理念》卷终,森总结道,我们应当基于实现人类普遍人权的信念而非仅仅基于“自由民主社会”的有限地域,来建构全球正义,摆脱霍布斯曾经诅咒的那种“污秽、野蛮、短命”的“自然状态”,“逃避孤立不仅可能对人类生活的品质是重要的,而且也能对理解并呼应人类所忍受的其它灾难作出强有力的贡献”⑧。摆脱孤立,走向团结,是森对人类普遍正义的真诚呼吁,也是其正义理论的最终目标。

综合观之,选取基于社会选择理论的可行能力进路切入正义主题,以替代罗尔斯基于社会契约论的先验制度主义进路; 进而从人类社会广泛存在的非正义现实的分析比较出发,摒弃理想化的“完全评估”方式,正视“非完全评估”的具体事实; 并以现实个体的可行能力及其实现条件为基点,来建立实际

---

① John Rawls, *The Law of Peoples*, *with “The Idea of Public Reason revisited”*, Cambridge, Mass. & London, England, Harvard University Press 1999, p. 4.

② Amartya Sen, *The Idea of Justice*, p. 335.

③ Amartya Sen, *The Idea of Justice*, p. 324.

④ Amartya Sen, *The Idea of Justice*, p. 357.

⑤ Amartya Sen, *The Idea of Justice*, p. 358.

⑥ Amartya Sen, *The Idea of Justice*, p. 363.

⑦ Amartya Sen, *The Idea of Justice*, chapter 17.

⑧ Amartya Sen, *The Idea of Justice*, p. 415.

可检测的个人“可行能力清单”,以替代罗尔斯的“基本善(品) 清单”; 最后将正义论视域扩展到全球正义而非罗尔斯的“自由民主社会或民族”,以突破现代西方正义论的“狭隘地域主义视域”,构成了森关于正义的基本理念。公平地说,森对罗尔斯正义论的批判解析是深刻的,所提出的上述替代方案也是令人信服的,在某种意义上,与其说森的正义论是对罗尔斯正义论的巨大改进,毋宁说是更新后者的替代方案,因之足以成为现代正义论范式改进的标志性成果。

三、正义的前沿: 残障者、国际、诸物种的正义视野

森从一条新的理论进路建构了一种足以替代罗尔斯正义论的正义新论。然而,作为普遍平等主义价值观的倡导者,森仍然坚信罗尔斯“作为公平的正义”这一核心价值理念,赞赏罗尔斯关注社会弱者的“最起码之最大化”的普遍化正义所表达的温和自由主义立场,因此,他对罗尔斯正义论的改进更多的是方法论的,而并非根本价值立场上的。借用罗尔斯的话说,森仍然是用一种新的“完备性的”正义之政治哲学替代罗尔斯的正义论。①同时,森的替代性理论也仍然是开放的、尚未完成的,最显而易见的是,关于“可行能力清单”的明细化和理论证成; 关于全球正义的具体展开及其证成; 关于正义行为主体(人类的和非人类的) 的平等承认和证成; 等等。对于这些问题的解答构成了另一位当代杰出政治哲学家和伦理学家纽斯鲍姆的正义论之基本主题。

纽斯鲍姆的学术著述极为丰富,在当代哲学同仁中鲜有比肩,其正义论的代表作是《正义的前沿: 残障、国籍、物种成员资格》(Frontier of Justice, Disability, Nationality, Species Membership,简称《正义的前沿》) 。作者的特别献词也是“为了纪念罗尔斯”②。从该书的献词和标题即见其理论抱负: 作者开始正义主题探究的起点正是罗尔斯正义论探究的终点,其直接目标是扩展罗尔斯正义论的视域并将之推进到正义理论研究的“前沿”,也就是扩展到不单罗尔斯而且包括森在内的绝大多数正义论者都未(敢) 涉猎的、包括不健全者和残障者、跨国籍全球公民、非人类生物在内的几乎所有生命主体。在《正义的前沿》的“致谢”中,纽斯鲍姆坦陈:“我的目标是对罗尔斯提出批判,我之所以单独挑出罗尔斯的理论进行批判,是因为他的理论是社会契约论传统中最强有力的政治理论,同时也因为他的理论是西方政治哲学传统中最杰出的理论。我关注的焦点是罗尔斯本人认为的、那些没有被解决的问题,这些问题对他的理论构成了挑战,他不确定他自己的理论能否解决这些问题。”“我的最终目标是扩展罗尔斯理论的核心观念,以解决这些新问题。尽管我认为,这种扩展肯定要在很大程度上改变他源自社会契约论传统的那部分理论,但我相信,当我们试图解决这些新的棘手的问题时,他这一理论本身、它的那些原则及其直觉性基础,都会给我们提供非常好的引导。我满怀尊敬、友爱和悲伤,谨将此书献给约翰·罗尔斯。”③

纽斯鲍姆对正义的关注虽然直接源自罗尔斯正义论批判,但其思想脉动却早有先兆,其早年古典学和美德伦理学研究已为其正义理论埋下伏笔。她和森一样,相信从可行能力进路切入正义主题远比社会契约论更合理更有效。与森有所不同的是,纽斯鲍姆选择可行能力进路的理论考量,并非仅仅是基于人类社会评价的不完全性所形成的社会比较和行为选择理论,而是她对人类生命乃至所有个体生命(物) 本身固有的生命脆弱性、社会关系依赖性的本源性洞见: 个体生命的脆弱乃是一种相较于其他所有外部正义条件或正义环境都更为根本,也更为深刻的正义之形上根源。纽斯鲍姆的成名作是《善的脆弱性——古希腊悲剧与哲学中的运气与伦理》(2001) ,但读懂此书的人都不难从中读出,纽斯鲍姆所谓“善的脆弱性”其实不过是个人生命脆弱性的美德伦理学表述,蕴含所有个体生命及其命运的脆弱

---

① 参见罗尔斯:《政治自由主义》(修订版) ,万俊人译,南京: 译林出版社 2017 年版。

② 玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》,陈文娟、谢惠媛、朱慧玲译,北京: 中国人民大学出版社 2016 年版。以下凡引此书均引自该书中译本,除非特殊语境或语用确有需要,将注明英文版。

③ 玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》,第 3 页。英文版,第 IX 页。译文和标点略有改动。

性。从古希腊悲剧中的每一个人物到作为人类强者的罗马帝国皇帝马可·奥列留无一例外。然而社会契约论根本没有、甚或无法触及这一根本问题。纽斯鲍姆的学术涉猎十分广泛,跨越多学科论域,但始终牵引其思想的主线从来都没有偏离过生命脆弱性这一根本问题。《善的脆弱性》关注的焦点是,人生充满大量人类无法凭借自身的能力和意愿自主控制的偶然性,不得不任由"运气"(luck)决定,当然也仰赖社会的正义秩序和生命个体间的伦理互助。与之相关的两个问题是:其一,既然个体的生命和能力如此有限,以至于每一个人都不得不依赖于他人或诸多外部条件,那么,人际关系或生命主体与诸外部要素的关联究竟如何,将直接或间接关乎人类如何且在多大程度上能够克服自身的脆弱性。其二,诚如柏拉图、亚里士多德等诸多哲学先贤所言,人本身既拥有"理性自足的灵魂",也具有"非理性的欲望和激情",如何将激情欲望化为积极的生命动力,且如何料理人性之理性与非理性的关系,同样关乎人类如何且在多大程度上能够克服自身的生命脆弱性。

社会契约论之所以无法帮助我们解决这些根本问题,首先是因为,它忽略了人固有且无法消除的非理性和动物性,因而无法理解人类与其他生物的关联,也不能公正地对待非人类生物。任何不顾非人类生物的正义理论充其量只能是人类中心主义的副产品。其次,它只考虑所谓正常"理性人",即罗尔斯所说的那些"整个一生都能充分合作的社会成员",①忽略了人类中并不具备充分合作能力的特殊弱者。任何对老弱病残缺乏特殊关照的正义理论,既不可能真正健全普遍,也不可能获得普遍的道义力量。最后,社会契约论因其对特殊社会语境的内在要求或制度偏好,难以建构跨越国际(国籍)的全球普适正义理论。②在经济全球化的当代世界,任何只考虑某一国家或某一特殊国际区域的正义理论必定是"不合时宜的",用森的术语来说,是"狭隘地域主义"的。如果说,森对一种基于社会选择理论的可行能力进路优于社会契约论的确信,③主要是因为罗尔斯社会契约论本身的诸多缺陷,诸如先验制度主义预制、人为的信息限制、"乌托邦式的道德完善论";那么,纽斯鲍姆对能力进路的确信则有着更为深远的政治哲学和美德伦理学理由,那就是基于对人、人性、人类生命乃至所有生物命运的脆弱性考量,将正义的主题意义提升到哲学本体论层面,使之超越了现代普遍理性主义规范伦理学和制度政治哲学,也超越了当代美德伦理学。纽斯鲍姆曾批评美德伦理学家麦金太尔既"反理论"又"反理性",批评其老师威廉斯"反理论"但"不反理性",④将当代美德伦理学区分为三种:"(1)那些既支持伦理理论化又支持理性在人类事务中的丰富作用的思想家;(2)那些支持理性在人类事务中有许多作用但拒斥了伦理理论化事业的思想家;(3)那些很想削弱理性在伦理生活中的适用范围的思想家。"她宣称自己"属于第一个群体的美德理论家"。⑤

正是以这种形上本体追求的哲学姿态,纽斯鲍姆提出并论证了自己的可行能力进路和"核心人类能力清单",将正义主题的论域扩展到残障人、国际(籍)和诸生物物种三大未竟领域,也是她所谓"正义的前沿"。森曾将其可行能力进路界定为人所能做事的能力及其功能发挥。与之相比,纽斯鲍姆对可

---

① 玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》,第 73 页。

② 《善的脆弱性》(修订版)的中译者徐向东、陈玮在为该书撰写的"导读"第四部分对此作了细致的阐述和分析。参见该书中译本,第 36—44 页。

③ 在《正义的前沿》一书中,纽斯鲍姆检视了"三种现代契约论形式",也就是哥瑟尔(David Gauthier,亦译为"高蒂尔")在其《协议道德》(*Morals by Agreement*, 1986)一书中论证的道德互利契约论、罗尔斯在其《正义论》中论证的建构"社会合作系统"契约论、斯坎伦(Thomas Scanlon)在《我们彼此负有什么义务》(*What We Owe to Each Other*, 1999。我个人偏好将氏著书名直译为《我们彼此亏欠什么》更有意味)一书中论证的道义论"契约主义",这其中,影响最大的当然还是罗尔斯改进过的社会契约论。详见《正义的前沿》中译本,第 38—48 页。

④ 玛莎·纳斯鲍姆:《善的脆弱性:古希腊悲剧和哲学中的运气与伦理》,徐向东、陆萌译,北京:译林出版社 2007 年版,第 22—23 页。

⑤ 玛莎·纳斯鲍姆:《善的脆弱性:古希腊悲剧和哲学中的运气与伦理》,第 23 页。

行能力进路的界定更为哲学。虽然她早在 1986 年便同森一起探讨过这一概念,但她正式独立界定并标举这一概念还是在其《女性与人类发展》(2000) 一书中。①该书对人的可行能力的界定分为实践哲学(政治哲学+美德伦理学) 和存在本体论两个层次: 在前一层次,“可行能力”意指“我们能够做什么(can do) ”; 在后一层次上,“可行能力”意指“我们能够成为什么样的人(can be) ”。②纽斯鲍姆相信,这样界定的“可行能力进路”既优于罗尔斯的社会契约论方法,也避免了森的“可行能力进路”概念所隐含的单纯从空间或经济学意义上(行动能力及其功能发挥) 来理解可行能力的局限。③因为它不仅“扩展和补充”了罗尔斯正义论在残障者、国籍和物种成员资格这三大新问题上的理论缺失,“恢复”了格劳修斯基于自然法的政治理论,而且“为法律和公共政策提供了更合理的指导”,因而为一种更普适有效的新正义理论提供了更坚实的前提。由此,纽斯鲍姆进一步提出了两个重要的理念: 一个是“核心人类能力清单理念”; 另一个是“每一种能力门槛理念”。④所谓“核心人类能力”,是指每一个人获取基本正义生活和行动的基本能力,没有这些基本能力,人既无法履行其自由权利,也无法确保有尊严的“体面生活”(decent life) 。所谓“每一种能力门槛”,是指每一个人所应具有的每一种基本可行能力的最低标准。一个社会若无法保障其所有公民获得这些最基本的可行能力,则该社会就不是“完全正义的社会”。纽斯鲍姆将这些基本能力归纳为十种,以此作为其“核心人类能力清单”,包括“生命”,“健康身体”,“身体完整”,“感觉、想象和思考”,“情感”,“实践理性”,“依存”(包括“具有自尊和不被羞辱的社会基础”和“能够被当作与其他人具有平等价值的、有尊严的个体来对待”两方面) ,“其他物种”,“玩耍”,“对自身环境的控制”(包括“政治的”和“物质的”两方面) 。“它们都被视为一种对社会正义的最低限度解释的一部分: 一个社会,若不能在某一恰当的门槛层次,对所有公民保证这些能力,那么,不论[该社会]多么繁华,它都不是一个完全正义的社会。”⑤

“核心人类能力清单”是直接针对罗尔斯的“基本善(品) 清单”而开列的,其内容也多有不同: 在纽斯鲍姆的清单中,首要的是“生命”本身而非作为结果赋予的自由平等权利,需要平等对待的是每一个人类个体而非具有某种特殊公民资格的社会成员之“不被羞辱的”尊严,这是一种普遍而根本的生命人格而非特殊的政治资格。“健康的身体”和“身体完整”之所以进入“核心能力”的清单,是为她将正义论域扩展到残障者铺垫前提——正是由于身体残障,才使得残障者的正义具有优先性,非如此正义论无法承诺“普遍道义论”的要求。人的情感和欲望以及类似于“玩耍”的自由活动能力也应当列入“人类核心能力清单”,否则,既无法理解人的社会“依存”关系,更难理解人类生命自身的“脆弱性”“偶然性”和“关系依赖性”。至于“其他物种”和人类“对自身环境的控制”则明确指向非人类生物正义和自然环境正义,它们是正义论主题的应有之义。纽斯鲍姆深信,“核心人类能力清单”足以体现“完全普世”“跨文化”和“尊重多元主义规范”的基本理念,并进一步给出六点解释: (1) 该清单是“开放的、不断完善的和不断思考的”,可依据不同情况进行必要增减。(2) 该清单同样可以为“公民及其立法者和法庭的审查与审议行为留出空间”,也就是为罗尔斯所偏好的“程序正义”留有余地。(3) 它表达了一种“偏袒的道德观”,亦即特别关注残障者、多元文化和非人类生物的道义公平。(4) 它“保护了多元主义”。(5) 它开列的“核心物品”不可让步,“没有讨论的余地”。(6) 它可以“作为全世界政治原则的一个良好的基

---

① 玛莎·C.纽斯鲍姆:《女性与人类发展——能力进路的研究》,左稀译,北京: 中国人民大学出版社 2020 年版,第 8—9 页。另参见《正义的前沿》中译本,第 49 页等处。

② 玛莎·C.纽斯鲍姆:《女性与人类发展——能力进路的研究》,第 9 页。关于其可行能力进路与森之可行能力进路的概念理解差异,纽斯鲍姆给予了专门解释,限于篇幅,未至其详,参见该书第 8—11 页等处。

③ 玛莎·C.纽斯鲍姆:《女性与人类发展——能力进路的研究》,第 9 页。

④ 玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》,第 49—50 页。译本略有变动。

⑤ 玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》,第 53 页。

础”。①总之,“它坚持人们应该把所有的资格作为正义的核心条件来追求。它可以合理地被定义为正义所要求的一整套的资格,没有一种资格可以替代另一种资格”②。易言之,无论残障者还是正常人,也无论人类还是非人类生物,所有生命主体一律平等,没有例外。

这份“核心人类能力清单”面向所有生命,无分国际种族,也无分生命物种。它基于一切生命(物)的脆弱和依存(赖)之普遍本性,具有较罗尔斯“基本善(品)清单”和森“可行能力”概念更为彻底的普适规范性。而且,除了正常人的正义考量之外,残障者的社会正义问题还特别涉及两个特殊问题:第一,“存在公平对待不健全者的问题”,因之需要对他们做出“特殊的社会安排”。③第二,“对依赖者提供关怀的人的负担”④问题。残障者或社会弱者无疑是对社会和他人的依赖程度较高的社群,他们需要社会给予“特殊安排”和关照,但人们在注意这一问题时往往容易忽略问题的另一面:即那些照顾“依赖者”的人所承担的额外道义负担问题。任何社会道义或责任的承诺都不是无代价的,承诺者必须付出相应的成本或代价,对残障者或其他物类的特殊关照义务则需要付出额外的成本或代价,更值得人们关注。纽斯鲍姆敏锐地观察到,在日常生活中,女性常常扮演着提供这类特殊关怀的主要角色,无论在家庭里,还是在社会公益事业中,大都如此。然而,这些关怀者同样也是需要给予公平对待的关怀对象。

那些生活于较差生活条件下的非发达国家的人们,同样是需要我们公平对待乃至特殊关怀的人类社群,不应也不能排除在外。纽斯鲍姆引用联合国开发计划署《2000年人类发展报告》的数据,针对不同国家之间的贫富差距、人均寿命差距、识字率等方面的差距日益扩大且扩大速度不断加快的事实,指出全球正义问题不仅不可忽略,而且需要提供新的理论和新的解决方案。她认为,罗尔斯的正义论之所以难以解决全球正义问题,根本原因是其社会契约论的缺陷,因为它既限制了参与社会契约的成员身份或资格,也因其过于“经济功利主义”或迷恋于“财富和收入”等“社会基本善(品)”的再分配而无法超越富裕资本主义的国家界限,因之无法料理全球正义难题。纽斯鲍姆把罗尔斯的社会契约理论归类于仅仅局限于“自由民主国家”或“富裕国家”的“两阶段契约”理论,亦即自由民主国家内部契约阶段和自由民主国家外部或“万民法”契约阶段,而如果必须通过社会契约论方式来合理有效地料理全球正义问题的话,就必须建构另一种社会契约论,也就是纽斯鲍姆谓之的“全球契约”。然而,她指出:“全球契约似乎更难成功。如果不摆脱契约论,就无法为从较富裕国家再分配到较贫困国家的做法提供辩护。”⑤可见,纽斯鲍姆根本不相信社会契约论可以解决全球正义问题,合理有效地料理全球正义问题,必须寻找新的理论架构和方法,一种基于可行能力的“人类发展进路”才是克服当代诸种流行正义论之固有缺陷的新希望。

与社会契约论的新老版本不同,“人类发展进路”吸取格劳修斯等人的自然法思想,既不从“民族—国家”及其由此衍生的“国家公民资格”(所谓“国籍”)出发,也不从“财富和收入”及其社会制度的再分配出发,而是回归最基本的人性理念,即人格尊严和人类社会性。“对格劳修斯而言,包括国家主权本身在内的国际社会中的所有权利资格,最终都源于人的尊严和社会性。”⑥“人类发展进路”的基点和目标是世界和平和全人类的合作发展,这才是真正普遍的。如果说,全球正义确实需要达成某种形式的“全球契约”,那也不是基于“互利契约”,而毋宁是基于互助合作+和平发展的人类共识。纽斯鲍姆坦陈:“通过把国家的固定性设想为他的出发点,罗尔斯继而且实际上已然阻止了关于国家间的经济不平

① 玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》,第55—56页。
② 玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》,第59页。
③ 玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》,第69页。
④ 玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》,第70页。
⑤ 玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》,第158页。译文略有改动。
⑥ 玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》,第161页。纽斯鲍姆在批判罗尔斯的万民法理论时,甚至不止一处暗示,罗尔斯的《万民法》看似康德《永久和平》的模仿,实质上是后者之价值理想的退却。

等和权力不平等的一切仔细思量。他已然从哲学上认可了世界上强大的国家——特别是美国——所做的任何事情: 不管在人权问题、环境问题还是在经济政策问题上，不管是回应世界其他地方的处境还是回应国际协议和条约，它们都假装自己的体系是固定不变且具有决定性的，并且竭尽全力抵制关于在它们内部作改变的所有要求。”“然而，在现实世界中，我们看到了这种伎俩的真实面目: 一种对严重问题漠不关心的、傲慢的思维方式，这种做法应受到谴责。人们不应在哲学上尊重它。”①纽斯鲍姆清醒地意识到，我们现存的世界“并不是一个体面的、有着最低正义的世界，除非我们能保证这个世界上的所有人都能够在某种恰当的水平上具有那十种能力”②。因此，关于全球正义的探讨“应当选择可行能力而不是富裕程度、效益或对个人的资源分配状况等，作为衡量的标准”。易言之，应当从每一个人的基本权利、尊严和平等开始，在此意义上，“可行能力进路与人类权利进路紧密相连”③。我们可以怀疑，在一个多元文化/文明的世界上，不同国家和地区的人们有着不同的财富分配标准和评判标准，但却可以相信，无论身在何方，也无论我们有着怎样不同的生活条件、文化信念或宗教信仰，对于人类自由(权利) 、尊严、平等合作，一定会有相同或相似的价值判断与价值确信，“毕竟，在当今的世界上，没有什么地方不流行人权观念、人类尊严和人类平等的观念以及平等合作的观念”④。与之相类，我们不应且不能期待建构某种全球化的政治制度甚至是“世界国家”，任何企图建构这类政治制度或政治国家的尝试都是危险的。但我们可以合理期待，在保障每一个国家的国家主权之前提下，建立具有普适规范意义的“全球结构”(the global structure) 或世界基本秩序。⑤纽斯鲍姆由此推导出“全球结构的十大原则”: (1) 避免国内政治永远无法逃避的“责任之过度决定”; (2) “应该在促进人类可行能力这一限制范围内尊重国家主权”; (3) 富裕国家有责任将自己 GDP(国内生产总值) 中的相当一部分实质地赠送给贫穷国家; (4) 跨国公司有责任在其运行地区促进人类可行能力; (5) 全球经济的主要结构必须经过精心设计，以公平地对待贫穷国家和发展中国家; (6) 应当培育一种薄的、分散却有力的全球性公共领域; (7) 所有制度和大多数个体都应当关注各个国家和地区所存在的弱势群体问题; (8) 关怀病患者、老人、儿童和残障者应当成为世界共同体的一个重点; (9) 应当将家庭视为一个珍贵但非“私人性的”领域; (10) 所有制度和个人都有责任支持教育，并将教育视为当前能使弱势群体具有可行能力的关键。⑥总之，“如果我们的世界将要成为一个体面的世界，我们现在就必须承认，我们是相互依赖的世界公民，我们在这个世界中因相互友谊和对相互利益的追求、并凭借同情和自利以及对所有人都具有的人类尊严的热爱而走到一起，即便我们在与他人的合作中一无所获。或者更确切地说，我们从中获得的世界上最伟大的东西是: 参与一个正义且具有道德体面的世界。”⑦

如果说，对于残障者和人类的正义要求源自我们普遍具有的人权、人格尊严和平等关系等主体同一性，因而具有其内在主体性根据的话，那么，对于非人类生物的正义要求又源自何处? 这是纽斯鲍姆正义论所关注的第三个“前沿问题”，我将之概括为非人类生物在正义论证中的主体性缺席难题。纽斯鲍姆援引亚里士多德和西塞罗等古希腊罗马自然哲学家的教诲，并借援于印度素食主义的观念资源，反驳了从斯多亚派到康德、罗尔斯的观点，力图证明其非人类生物正义的主张。她指出，当西塞罗不忍目睹罗马竞技场上勇士庞培斗杀大象的残忍景象时，曾愤怒地写道，大象本是人类的社会伙伴(*societas*) 。

---

① 玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》，第 165 页。
② 玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》，第 197 页。
③ 玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》，第 199 页。
④ 玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》，第 213 页。
⑤ 参见玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》，第 220—221 页等处。
⑥ 详见玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》，第 221—227 页。译文略有改动，参见英文版，第 315—325 页。
⑦ 玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》，第 227 页。译文略有改动，参见英文版，第 324 页。

在亚里士多德的自然哲学中,“自然是一种连续的统一体,所有生物都值得尊重,它们甚至是奇迹”①。因此,所有生物都应当像人类一样受到尊重。用印度喀拉拉邦高等法院《奈尔诉印度联邦案》(1999 年第 155 号)的诉讼词来说,“非人类动物能够有尊严的存在”②,“如果人类有权拥有种种根本权利,为什么动物就不能拥有呢?”③然而康德的回答却是,对于那些“低于我们和高于我们的存在”,我们没有“直接的义务”,只有“间接的义务”。④在康德看来,动物是“低于我们”的存在,上帝或神灵是“高于我们”的存在,它们并不具备和人类相同的人格尊严。罗尔斯虽然承认人类不能残忍地对待动物,而应该对它们有足够的同情和爱护,因为它们也能感知痛苦和快乐,但他和康德一样坚持认为,由于动物缺乏人类所具有的道德特性和道德能力,没有形成社会“正义感的能力”和“善观念的能力”,所以“不能要求我们给那些缺乏这种能力的生物提供不折不扣的正义”。⑤很显然,在康德和罗尔斯看来,能否把正义的范围扩展到非人类生物,关键在于非人类生物自身的主体性缺失:它们没有作为道德主体的人类所具有的道德意识和道德能力,因而无法与人类之间形成康德所说的“直接的义务”,即使所谓“动物正义”和“正义环境”,⑥也只能限于人类基于同情友好对它们所抱有的“间接的义务”。纽斯鲍姆承认,人类与非人类生物之间的“不对称性”实在太大,以至于在人类、特别是现代人类流行的哲学思维中,很难给非人类生物的正义问题留下足够的讨论空间。康德坚持的“人是目的”、其他一切都只能作为人类实现其目的的手段这一价值立场,在纽斯鲍姆看来只是一种人类中心主义偏见。事实上,与人类的依赖性不同,“动物可能是非常独立的,而且可能以自己的方式是很自由的;尽管有些动物依赖人,但有很多并不依赖。”只不过“在权力和资源方面,它们肯定与人类是不平等的,这种不平等性意味着,人类在寻求一种互利的契约时会直接忽略它们”。⑦不仅如此,人类通常还以代理者的姿态代表它们的利益,以其代表自居。然则,这种人类代理行为本身是非正义的,也没有足够充足的理由和根据。现代正义哲学忽略非人类生物正义的主要原因有二:一是“康德式的个人观”,即执着于“人是目的”的人类中心主义信条;二是“社会契约状态的结构”,即认为非人类生物无法作为自由(权利)主体与人类建构互利合作的契约关系。但纽斯鲍姆确信,这样的哲学论证是不具备充分正当性的。她指出:“正义范畴是基本权利范畴。”⑧她的可行能力进路“将动物看作是主体和目的”,而非只是人类同情和保护的对象。⑨易言之,非人类生物本身自许其生命目的,同人类一样也是具有自由行动权利和可行能力的行为主体。这是为什么非人类生物同样具有其正义权利的根本理由所在。

纽斯鲍姆注意到当代那些承认或倾向于承认“动物权利”的新理论,包括当代著名的“偏好功利主义”伦理学家彼得·辛格尔(Peter Singer),后者从一种偏好结果的新型功利主义立场,提出“解放动物”“保护动物”的道德伦理吁求。⑩但纽斯鲍姆认为,无论边沁式的还是辛格尔式的,所有形式的功利主义都不足以支持非人类生物正义的主张,而且现有的可行能力进路本身也不足以阐明物种正义问题,必须予以扩展。幸运的是,尽管“可行能力进路当前的形式并没有解决非人类动物的正义问题”,但它基于

① 玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》,第 230 页。
② 玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》,第 229 页。
③ 玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》,第 228 页。译文略有改动。参见英文版,第 325 页。
④ 参见玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》,第 231 页等处。
⑤ 参见玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》,第 233 页等处。
⑥ 这里所说的“正义环境”严格限于人类生活世界的外部环境,包括自然环境和社会环境。这与流行的“环境正义”不同,后者指环境保护实践中所产生或引发的正义问题,其实质仍然是人类社会正义问题的衍生。
⑦ 玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》,第 235 页。
⑧ 玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》,第 236 页。
⑨ 玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》,第 237 页等处。
⑩ 详见玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》,第 237—243 页。

"人类尊严和值得获得这种尊严的生活等观念",因而"适合于进一步扩展"。如果说生物物种的规范一如人类的规范都具有其评价性特性,那么,探索尊重包括非人类生物在内的所有生命而非仅限于人类生命的尊严和生活意义,便是扩展可行能力进路之理论视域的价值方向。"因为在尊敬人类力量的背后有着一种更普遍的态度,这种态度对于能力进路而言是基础性的,而且它与那种驱动康德式伦理学的尊敬并不相同。对于康德而言,只有人性与理性才值得尊敬与钦佩,自然的其他部分不过是一系列的工具。与此相反,可行能力进路与生物学家亚里士多德一起判定说,自然界中所有复合式的生命都是绝妙的、令人惊叹的。"①在此前提下,可行能力进路的扩展还需要确立一种新的伦理判断: 不得妨碍任何生命的功能发挥(functioning) ,不得侵犯任何"活生生的有机体的尊严"。"如果一种生物的繁荣被另一种有害主体所阻碍,那就是一种错误。"②正是基于这一伦理判断或价值立场,可行能力进路便"通过类比和扩展,社会合作的目的应当是: 有尊严地一起生活在世界上,在这个世界上,许多物种都要繁荣。"而且"与契约主义不同,这种进路涉及对动物的直接的正义责任; 它并没有使这些责任衍生于或后于我们对人类同胞所负有的那些义务。它将动物当作对象和主体,而不仅仅是同情的对象。与功利主义不同,它尊重每一个独立的生物,拒绝将不同生命和不同种类的生命之善相加。没有一种生物被当作实现其他生物或社会整体之目的的手段"③。所有这一切都基于可行能力进路始终如一的根本信条: 自由、尊严和平等之核心权利都内在于一个根本的生命目的:"有尊严的生活"。④

四、远非结论的结论: 正义论新范式之可能预期

毫无疑问,纽斯鲍姆对正义主题和论域的前沿扩展是前所未有的,其所获得的理论成就不单令人瞩目,而且饱含巨大的理论推进潜能。首先,她对可行能力进路本身的哲学提升——不仅作为"能行"(can do) 也作为"能在"(can be) ——极大地丰富和提升了森对这一新理念和新方法的政治哲学阐发,使这一理念和方法获得了更具普适性也更具哲学形上解释力的理论力量和实践潜能。其次,纽斯鲍姆开出的"核心人类能力清单"和"最低门槛"既实现了森所预期的能力清单化愿景,也具体落实了罗尔斯的底线道义论原则,并且充分考虑了这一清单本身的多种潜在可能性,将之确定为一份仍然开放可调的清单和门槛,为正义理论的进一步拓展打开了新的空间。再次,一种基于生命(物) 价值与尊严而扩展的正义论,突破了康德—罗尔斯式的也是西方主流的社会契约论模式,使得有关社会弱势群体,尤其是残障者的正义研究,超越了常规道德情感主义,甚至是伦理慈善论的伦理直觉层次,获得了更为充分的哲学本体论和道德主体论证成。当她选择从人之"能行"与"能在"两个向度来界定人的"可行能力"时,便为这一理论证成找到了哲学本体论和道德形上基础。我以为,这是当代伦理学得以突围的新方向。最后,尽管比较而言,纽斯鲍姆对非人类生物正义的理论扩展仍然略显仓促,譬如,她至少还需要论证(1) 非人类物种究竟如何获得其自成目的性和主体性? (2) 假设非人类生物的确拥有其自成目的性的主体能力,又当如何处理非人类生物主体目的与人类主体目的之间的价值关系? (3) 如果仅仅从权利视角看待非人类生物的正义问题,又如何解释现代环境保护的责任主体? 凡此种种,似乎仍待深究。即令如此,纽斯鲍姆对非人类物种正义的论域扩展和已有洞见,已然大大拓展和深化了迄今为止的相关理论,代表当今有关非人类生物正义研究的最新成果。

回到本文的主题: 罗尔斯、森、纽斯鲍姆三人的正义论同样毫无疑问地代表着现代正义理论复兴—迭代—扩展的理论递进轨迹,而从三种现代正义论范式及其连续递进轨迹中,我们不难发现这样几个值

① 玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》,第 244 页。
② 玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》,第 245—246 页。译文略有改动。参见英文版,第 349 页。
③ 玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》,第 247 页。
④ 玛莎·C.纽斯鲍姆:《正义的前沿》,第 248 页。

得关注的理论特征:首先,现代正义论始于制度正义的公共建构,可是,和制度正义同样重要的是人们实现正义的可行能力。同样,人类追求正义的目的也不仅仅在于对稳定生活秩序和制度保障条件的外部需求,更在于克服人生、人性乃至所有生命固有“脆弱性”或“依存性”这一内在目的本身。其次,无论是罗尔斯对社会契约论的方法论重构,还是森和纽斯鲍姆提出的可行能力进路之方法论替代,都集中反映出一个重要的哲学问题:在现代开放多元的文明/文化情势下,在所谓“高限”目的论与“低限或底线”道义论两种进路之间,寻求某种新的综合或创新仍然是可能或可行的。最后,现代正义论三种范式的嬗变表明,正义理论的建构本身仍然是开放的、有待改进和完善的,新的正义论范式依然合理可期,甚至也是必须的。三种现代正义论的不断改进和更替既是现代西方政治哲学和政治伦理的自我更新,更是现代社会对正义之内在诉求本身的快速变化所致。20 世纪中后期罗尔斯所面对的时代问题是被西方自称为的“失序”和“非理性”问题,因而重建现代生活秩序和公共理性便成为罗尔斯直面的思想主题。跨世纪前后的经济全球化浪潮前所未有,由此引发的全球性经济发展差距、“南方国家贫困”、国际地区性战乱、“难民潮”、生态环境危机等亦前所未有,因之,“全球正义”和“环境正义”等问题日益凸显,正义理论的视域和论域得以扩展,扩展的时速与规模也前所未有,所有这些都是推进现代正义理论快速嬗变的根本原因。如果我们对眼下百年未有之大变局具有充分的理论自觉,那么,重新认识现代世界,重新认识现代中国,重新认识现代世界中的现代中国,则是我们基于现代中国经验和现代世界理解,建构中国式现代正义理论的非常时刻。正是基于这一判断,我期待并确信,建构另一种或第四种现代正义论范式不仅是可以预期的,而且也是必须的。这种可预期的正义论新范式究竟如何? 我姑且将之概括为兼综已有高限正义目的论与低限或底线正义道义论的二维正义论,限于篇幅,且容我另文分解。

The Paradigms of Modern Theory of Justice and Their Improvements: Taking John Rawls, Amartya Sen and Martha Nussbaum for Examples

Wan Junren

(*Department of Philosophy*, *Tsinghua University*, *Beijing* 100084, *China*)

Abstract: Since John Rawls revitalized the theory of justice at the beginning of 1970s, justice has become a focus and been kept going on as being theme-based for modern political philosophy and political ethics. Rawls's reconstruction of the theory of justice based on his institutional justice approach, Amartya 's alternative improvement of the theory of justice by his capability approach, and Martha Nussbaum's expansion of the theory of justice on her own, all have come to the fore and represented the three latest paradigms respectively by rebuilding, improving and expanding the modern theories of justice. Through an in-depth investigation of the three paradigms and their evolutionary logic, not only can we see the frontier progress of the theory of justice and its practical mirror images, but also can we be provided with a crucial social-political-ethical diagnosis of the problems concerning modern social justice and with a better understanding of these problems, so that we can gain the latest methodological enlightenment and cutting-edge theoretical resources to advance or even renew the theory of justice with more universal normativity and practical explanatory power in the future.

Key words: justice; John Rawls; Amartya Sen; Martha Nussbaum; three paradigms of the theory of justice

(责任编辑 郭昌盛)